

Pratiche religiose e rituali sociali nel periodo post-tridentino. La diocesi di Amelia dal 1574 al 1595

MARIO TOSTI

Nel panorama attuale degli studi storici sull'età moderna della vecchia equazione Riforma-progresso, Controriforma-reazione, resta assai poco; oggi la prospettiva è profondamente mutata e piuttosto che esaltare le contrapposizioni e le divisioni, gli storici sono protesi a recuperare i tratti comuni delle due Europe che, se pure si combattevano, avviarono processi, incentrati sull'uso della religione nelle pratiche sociali, tali da definire, pur in presenza di profonde differenze dottrinali, comuni comportamenti collettivi. Nell'Europa cattolica, in particolare, la normativa tridentina, con l'incentivazione di una severa vigilanza sul territorio, l'avvio di attività finalizzate a promuovere un vasto conformismo religioso, con la conseguente repressione di comportamenti devianti, è considerata un percorso importante all'interno del lungo e complesso processo di modernizzazione¹. L'obiettivo era quello di formare fedeli-sudditi, non solo nella vita pubblica ma anche nella dimensione familiare e individuale; operarono in questo senso strumenti di dura repressione quali l'inquisizione e la censura, ma anche forme più sfumate di pressione, come la confessione e la predicazione, atte a instaurare un capillare controllo delle coscienze. Il termine «disciplinamento» è entrato prepotentemente nel vocabolario storiografico e associato con quello di «confessionalizzazione» ha finito per indicare «lo sforzo e la capacità

¹ La prospettiva di studiare la Controriforma come momento di modernizzazione è divenuta familiare agli storici italiani attraverso le ricerche di Paolo Prodi e la mediazione dell'Istituto storico italo-germanico di Trento; in particolare: P. PRODI, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in San Carlo Borromeo*, in «Intersezioni», 5 (1985), pp. 273-285; ID., *Controriforma e/o Riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici*, in «Römische historische Mitteilungen», 31 (1989), pp. 227-237; P. PRODI, W. REINHARD (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996. Tuttavia, lo stesso Prodi, ha messo in guardia e consigliato di usare con cautela una categoria «onnivora» come quella di «disciplinamento», che non può essere il momento di consolidamento del sistema, non la via maestra alla modernità ma certamente permette di verificare i momenti di conflitto e di vitalità. Una sintesi del percorso culturale di Paolo Prodi in A. PROSPERI, *Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 19 (1993), pp. 401-415.

di ottenere comportamenti programmati e uniformi, anche a livello di antropologia dei comportamenti quotidiani, mediante l'uso della religione istituzionale»². Disciplinamento è, dunque, il nuovo termine introdotto, ormai anche in alcuni nuovi manuali per l'Università, accanto alla tradizionale formulazione Riforma cattolica, Controriforma³; una innovazione che ha trovato consensi, che ha contribuito a rinnovare profondamente gli studi sul Cinquecento, ma che ha suscitato anche riserve, per esempio di cancellare le debolezze intrinseche delle Chiese e degli Stati e di costruire, di conseguenza, una via rigida e progressiva verso la modernizzazione. Appare chiaro, comunque, che del fenomeno del disciplinamento tridentino non si può dare un giudizio univoco; esso assume invece caratteri flessibili e talora risvolti contraddittori: a volte viene usato nell'accezione di «azione disciplinare», altre volte non ha dato luogo a letture innovative ma, paradossalmente, sottolineando solo il carattere «progressivo» della rete delle istituzioni caritative o delle iniziative sociali elaborate dal cattolicesimo dell'età tridentina ha perpetuato l'antica polemica. Rimane da considerare poi l'opinione di coloro che, pur non negando l'indubbia modernità degli strumenti usati per disciplinare individuo e società, identificando nel pluralismo la via della modernità, mettono in evidenza l'arretratezza sul piano economico, culturale e civile che spesso tale metodo produsse; un'arretratezza che cominciò a essere superata, si afferma, solo allorché privilegi e immunità furono fortemente limitati e soprattutto quando dall'interno stesso della Chiesa si alzarono voci «per chiedere contro il condono delle pratiche superstiziose una *regolata devozione*»⁴. Tuttavia, nonostante alcune motivate riserve, la fortunata con-

² O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma, Carocci Editore, 1998, p. 136. Inoltre, W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», 8 (1982), pp. 13-37. Per alcune considerazioni sulla sostanziale carenza negli interessi dei ricercatori per la storia religiosa dell'Umbria, in dipendenza di un certo attardamento storiografico che non riflette i progressi degli ultimi decenni sul piano generale della ricerca in materia, mi permetto di rinviare a M. TOSTI, *Istituzioni ecclesiastiche e riforme religiose in Umbria nel Cinquecento*, in V. CRISCUOLO (a cura di), *I cappuccini nell'Umbria del Cinquecento 1525-1619*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, pp. 41-61.

³ Si vedano, come esempi, il manuale di A. PROSPERI, *Storia moderna e contemporanea*, Vol. I, *Dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 237 e segg.; quello miscellaneo, edito dall'editore Donzelli, *Storia moderna*, Roma 1998, in particolare il saggio di G. FRAGNITO, *Religioni contro: l'Europa nel secolo di ferro*, pp. 125-152; il volume di P. PRODI, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 60-68; infine il volume di M. ROSA, M. VERGA, *Storia dell'età moderna 1450-1815*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, in particolare pp. 88-89. Meno fortuna, questa nuova prospettiva, sembra aver trovato nell'ambito degli studi di storia ecclesiastica; una considerazione che è lecito fare leggendo, per esempio, il recente volume di M. HEIM, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Torino, Einaudi, 2002, che nella sua rapida sintesi continua a utilizzare le categorie di «rinnovamento cattolico e Controriforma» senza accennare ai termini «confessionalizzazione» e «disciplinamento della società».

⁴ G. FRAGNITO, *Religioni contro* cit., p. 139; la stessa autrice, in un altro importante saggio, di fronte alla condanna dell'Inquisizione delle Bibbie in volgare e di gran parte della letteratura con-

cettualizzazione storiografica di «disciplinamento post-tridentino» ha fornito stimoli per nuove ricerche: si è approfondito il nesso tra le istituzioni, le strutture locali, le condizioni spirituali e il contesto teologico ed ecclesiale; si è prestato attenzione ai vescovi, inserendoli nei luoghi della convivenza urbana; si è gettata un po' di luce sul rapporto tra i fedeli e le istituzioni ecclesiastiche, sulla presenza e permanenza di rituali sociali⁵. Fonti privilegiate sono state le visite pastorali, le visite «apostoliche», i sinodi e le *relationes ad limina*: documenti indispensabili per verificare non solo il rapporto delle istituzioni con le condizioni spirituali dei fedeli, ma anche lo stato economico e le relazioni sociali all'interno delle singole diocesi⁶. È vero che spesso l'analisi è stata fortemente condizionata dalla natura della fonte e l'indagine non è riuscita a superare una mera soglia descrittiva; nella migliore delle ipotesi sono stati elaborati dettagliati censimenti delle nuove istituzioni e delle iniziative del cattolicesimo post-tridentino, ma non è emersa la problematicità dell'incontro tra il modello uniformante della religione ufficiale e la presenza nella vita della comunità di radicate pratiche e rituali sociali. La storiografia futura dovrà scendere più risolutamente su quei terreni di ricerca dove è possibile cogliere, come cerchi concentrici, il significato sociale, culturale e spirituale delle istituzioni, facendo attenzione perché tali cerchi non diventino tante barriere impenetrabili e incommunicabili ma riescano invece a documentare le varie ramificazioni della una vita religiosa, colta in tutti i suoi profili⁷. In questa prospettiva, un'indagine condotta sulla piccola diocesi di Amelia, situata nell'Umbria sud-occidentale, può contribuire a far emergere, in un'area assai poco studiata, i meccanismi messi in atto dalla Chiesa dopo il Concilio di Trento, nonché le modalità attraverso cui il modello romano di applicazione delle norme tridentine venne adattato alla realtà delle diocesi. Anche in questo caso le fonti utilizzate sono: la visita apostolica (1574) compiuta da Pietro Camaiani, vescovo di Ascoli Piceno, la relazione redatta in occasione della visita *ad limina* (1595) dal vescovo Antonio Maria Graziani, gli atti del sinodo diocesano (1595) celebrato dallo stesso vescovo Graziani. Fonti assai diverse ma, per la loro sistematicità, in grado di offrire un rispettabile esempio per misurare l'effetto dei decreti tridentini sulla riorganizzazione delle istituzioni ecclesiastiche e sul rinnovamento del profilo sociale della diocesi amerina. Questa era, insieme a quella di Terni, quanto ad

siderata pagana o profana, afferma di considerare eufemistica la categoria di «disciplinamento» e propone di restaurare, senza indugi, il tradizionale termine di Controriforma (cfr. EAD., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997).

⁵ Un'ampia e aggiornata bibliografia in G. GRECO, *La chiesa in Italia nell'età moderna*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999, pp. 267-324.

⁶ L'importanza di queste fonti, specie delle visite *ad limina*, nel caso di una dispersione degli archivi locali, per lo studio di una diocesi è sottolineata da: O. CAVALLERI, *Visite pastorali e "Relationes ad limina"*, in «Archiva Ecclesiae», 1979-1980.

⁷ Un buon esempio in questo senso è rappresentato dal bel volume di C. COLETTI, *Col minio e col sangue. Percorsi della Controriforma. Le diocesi meridionali dell'Umbria (1563-1750)*, Firenze, Nerbini Editore, 2007.

estensione territoriale, una delle più piccole dell'Umbria; poco più di 11.000 abitanti, la metà dei quali concentrati nel nucleo più importante, Amelia, con una serie di castelli dispersi nel territorio, tra i quali i più rilevanti erano Lugnano, Giove, Porciano. La diocesi, attraversata dalla via Amerina, mantenne, lungo tutto il corso della sua storia (sarà aggregata nel 1986 alla diocesi di Terni-Narni) confini stabili, come del resto la maggior parte delle diocesi dell'Umbria⁸; l'apparato ecclesiastico che presenta all'inizio del Cinquecento è il risultato del pacifico inserimento dei tradizionali ordini mendicanti, spesso favorito dalle autorità comunali, sia nella città che nei castelli più importanti, con interessanti e originali presenze femminili di tipo "bizzocale"⁹. Verso la metà del secolo XVI la geografia religiosa della diocesi si arricchisce con l'insediamento dei frati Minori Cappuccini e dei Gesuiti, una presenza quest'ultima che, secondo alcune fonti, non ebbe molta fortuna: insediati prima del 1559 presso la chiesa urbana di Sant'Angelo, già nel 1574 non erano più presenti in città¹⁰. Nella gerarchia delle istituzioni ecclesiastiche locali un posto di primo piano è occupato dal capitolo cattedrale che nel Cinquecento ha raggiunto una sua definita composizione di tredici canonici, più le tre dignità di priore, con cura d'anime, arcidiacono e preposto¹¹; oltre ai canonici, in città pochi sono i sacerdoti secolari, ma la presenza ecclesiastica è rafforzata dai religiosi dei due conventi, quello degli Agostiniani, con dieci frati, e quello dei Minori Conventuali, con dodici¹²;

⁸ E. BOAGA, *Per la ricerca storica e archivistica sulle diocesi italiane*, in «Rivista di scienze religiose», 7 (1993), 1, p. 123; inoltre R. CHIACCHELLA, *Appunti per una storia della diocesi di Amelia in età moderna: le fonti ecclesiastiche*, in G. BOLLI, P. BORZOMATI (a cura di), *Comunità cristiana e società da Pio IX a Giovanni Paolo II nel territorio della diocesi di Terni-Narni-Amelia*, Terni, Istituto Studi Teologici e Sociali, 1988, pp. 31-53. La trattazione più recente, sintesi di una tesi di laurea, si deve a: I.A. ANGHELU, *La Riforma tridentina nella diocesi di Amelia: dalla visita apostolica al sinodo diocesano (1574-1595)*, in «Memoria Storica. Rivista del Centro Studi Storici Terni», 12 (2003), n. 22-23, pp. 11-49.

⁹ C. BOZZONI, *Le chiese mendicanti di Narni e di Amelia*, in *Il francescanesimo nell'Umbria meridionale nei secoli XIII-XIV*. Atti del convegno del Centro di studi storici di Narni, (Narni-Amelia-Alviano 1982) Narni 1985, pp. 54-65; L. CANONICI, *Documenti per la storia francescana di Amelia*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 67 (1974), 1, pp. 268-300; M. SENSI, *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.

¹⁰ STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'Umbria e i primi insediamenti cappuccini nei cronisti del Cinquecento*, in V. CRISCUOLO (a cura di), *op. cit.*, p. 98; la presenza dei Gesuiti ad Amelia è ricordata da M. PETROCCHI, *La controriforma in Italia*, Roma, AVE, 1947, p. 169, attraverso la corrispondenza del padre Giorgio Passiu con il padre Giacomo Lainez; tuttavia nel 1574, in occasione della visita di Pietro Camaiani, a proposito della chiesa di Sant'Angelo, si scrive che: «annis pluribus deserviverint reverendi patres Societas de Jesu habentis tunc collegium aut domicilium Ameriae» (Archivio Vescovile di Amelia, *Visitatio episcopi Camaiani, 1574*, c. 61v. D'ora in avanti *Visita Camaiani*).

¹¹ *Ivi*, cc. 53v, 106r-108v 3 110v.

¹² G. MAGHERINI GRAZIANI, *Relazione fatta nel anno 1595 dal vescovo di Amelia Antonio Maria Graziani dal Borgo S. Sepolcro sullo stato della diocesi in occasione della "Visitatio liminum Apostolorum"*, in «Bollettino della Regia Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 13 (1907), pp. 131-150, in particolare p. 141.

a Collicello, nel territorio della diocesi, sia gli Agostiniani che i frati Minori hanno ciascuno un piccolo *sacellum*, dedicato rispettivamente a Sant'Angelo e a Santa Maria Maddalena, dove nel 1574 risiedono alcuni religiosi¹³. Significativa anche la presenza femminile: tre monasteri benedettini, uno agostiniano e uno francescano, tutti accomunati dalla scarsa disponibilità delle risorse di fronte a una popolazione religiosa assai cospicua, 106 professe e 21 novizie, a conferma del fatto che la vita claustrale era spesso una scelta effettuata per ragioni di famiglia, poco influenzata da motivazioni spirituali e condivisa dalla comunità civile, che vedeva in questa prassi una grande opportunità per aiutare «quelli poveri cittadini che hanno più figliole femine»¹⁴. Tutta la tradizionale sociabilità cristiana era affidata alle numerose confraternite; una ramificata presenza associativa che aveva indubbia influenza nella gestione non solo di eventi sacri, come i funerali dei confratri o i festeggiamenti dei santi protettori o le processioni, ma anche di cose economiche di non trascurabile rilievo¹⁵. Quando il 20 novembre 1574, Pietro Camaiani, conclusa la visita alla vicina diocesi di Todi, inizia quella del territorio amerino si trova dunque di fronte una diocesi povera, isolata, distante dalla circolazione delle idee di rinnovamento religioso, nonostante che mons. Bartolomeo Ferratini, vescovo della diocesi dal 1562 al 1571, avesse partecipato alla fase finale dei lavori dell'assise tridentina e tornato in diocesi avesse alacremente divulgato i decreti più importanti¹⁶. Al tempo della visita era vescovo Giovanni Antonio Lazzari; l'anno precedente, il 1573, aveva portato a termine la sua visita pastorale e di lui il Camaiani formula un

¹³ *Visita Camaiani*, c. 7v. Il titolo santorale dei due *sacella* è tipico delle fondazioni eremitiche.

¹⁴ La considerazione è contenuta in una lettera che il Consiglio della città di Foligno inviò al vescovo in conseguenza della disposizione del visitatore apostolico che obbligava a stabilire il numero di monache da accettare in ogni monastero della città; citata in A. BUONCRISTIANI, *La diocesi di Foligno nella seconda metà del Cinquecento: La visita apostolica di Pietro Camaiani (1573)*, in «Bollettino storico della città di Foligno», 9 (1985), p. 149.

¹⁵ A Lugnano, 930 anime nel 1574, erano attive quattro confraternite, ciascuna dotata di un proprio oratorio, una delle quali gestiva anche un piccolo ospedale con due letti (*Visita Camaiani*, cc. 37r-38r).

¹⁶ Tra i visitatori inviati nelle diocesi dell'Umbria un posto di rilievo ricopre Pietro Camaiani. Nato ad Arezzo nel 1519, di famiglia patrizia, giovanissimo entrò al servizio di Cosimo I de' Medici che lo inviò nel 1546 a Trento per riferire sugli eventi conciliari. Seguì il Concilio a Bologna e qui conobbe il cardinale Giovanni Maria Del Monte, successivamente papa Giulio III, che affidò ripetutamente al Camaiani missioni di rilievo politico; nunzio presso Carlo V, vescovo di Fiesole nel 1552, nel 1554 di ritorno da Bruxelles, venne nominato alla nunziatura di Napoli, una nunziatura di scarsa importanza che testimonia la diminuzione del suo prestigio all'interno della Curia. Con la morte di Giulio III, perse infatti anche il suo ultimo sostegno e durante il pontificato di Pio IV scomparve dalla scena diplomatica. Finalmente con Pio V, richiamato a Roma, venne inviato nunzio straordinario presso Filippo II e nel 1566, mentre era in viaggio per la Spagna, seppe della nomina a vescovo di Ascoli Piceno, città nella quale morì il 27 luglio 1579, pochi anni dopo aver portato a termine le visite apostoliche della maggior parte delle diocesi dell'Umbria, cfr. A. BUONCRISTIANI, *Pietro Camaiani (1519-1579) diplomatico e riformatore. Profilo biografico di un visitatore post-tridentino*, in «Bollettino Storico della Città di Foligno», 12 (1988), pp. 167-187; G. RILL, *Camaiani, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 17, Roma, Treccani, 1974, pp. 72-76.

giudizio modesto: «in executione officij pastoralis satis laboravit pro necessitatibus spiritualis status civitatis et diocesis suae»¹⁷. Nel complesso Pietro Camaiani visitò sessantaquattro enti dei quali ventidue solo nella città di Amelia; a pochi anni dalla fine del Concilio lo sguardo del visitatore si concentrò sulla parte ecclesiastica della realtà. Centro della vita religiosa della diocesi era la cattedrale tanto che ormai da tempo, all'interno di essa, si esercitava la cura delle anime e l'amministrazione dei sacramenti: «velut si unica tantum Ameriae foret (?) parrocchia»¹⁸; la costruzione venne trovata in buone condizioni, vennero solo ordinate alcune riparazioni al tetto, al pavimento e alle finestre, ma gli arredi e gli spazi dovevano essere adattati alle nuove disposizioni tridentine. Particolare attenzione venne prestata all'Eucaristia, da esporre in un tabernacolo, possibilmente rivestito in seta, al centro dell'altare maggiore; alla cura degli oli santi e alla disciplina delle immagini; una statua di Santa Firmina, verso la quale i fedeli mostravano una particolare devozione, collocata nella cripta, sotto il coro, vestita, secondo il visitatore, di abiti indecorosi, venne ridipinta e rivestita secondo il modello delle immagini delle vergini e dei martiri¹⁹. Ma, in generale, il visitatore è costretto a verificare la presenza diffusa nella diocesi di un'insieme di credenze e pratiche rituali, spesso fondate su presupposti magici ed emotivi; Camaiani avvia un'opera di cristianizzazione dei riti e consapevolmente, attraverso un'azione di restauro, rifacimento o distruzione delle immagini, degli oggetti e delle reliquie, tenta di incoraggiare il mutamento dei comportamenti popolari in pratiche di significato specificamente religioso²⁰. Anche il sacramento della confessione, concepito come atto di riparazione delle colpe individuali, fu al centro dell'interesse del visitatore: durante la quaresima e le maggiori solennità alcuni sacerdoti dovevano essere costantemente presenti nella cattedrale, mentre nelle parrocchie del territorio venne promosso l'uso del confessionale e incoraggiata una pratica frequente. Lo spazio sacro doveva essere ben distinto e rispettato, chiese ed altari riportati a dignità e decoro. Ordina la sostituzione degli altari lignei con altri in pietra; le violente polemiche protestanti intorno al sacramento del Battesimo lo sollecitano a una particolare attenzione nei confronti del fonte battesimale: ne incontra alcuni troppo piccoli, spesso indecorosi e sporchi e invita a rivestirli con marmo e a coprirli con un

¹⁷ *Visita Camaiani*, c. 75r.

¹⁸ *Ivi*, c. 55r.

¹⁹ *Ivi*, cc. 48r-55r.

²⁰ Le immagini che devono essere restaurate o integralmente rifatte, si trovano in diverse chiese: San Matteo a Focetole, Santa Maria a Giove, Santa Trinità a Torchiano, Santa Maria ad Alviano, dove il visitatore ordina anche che nella tribuna dell'altare sia dipinta l'immagine della Vergine Madre di Dio Assunta in Cielo, San Cesario a Guardia, dove «erit statim removenda quaedam deformis lignea statua sub nomine gloriosae Virginis [...] et ideo comburendo eiusque cineres in sacrario coniciendo, ut removeatur occasio superstitionis et erroris rudium personarum». A Monte Campana, nella chiesa parrocchiale, i fedeli attribuiscono virtù miracolose a un frammento «sordidi ac corrosi ligni quod superfluit ex antiqua ut dicunt imagine vel statua Salvatoris» (*ivi*, cc. 9v, 23r, 32v, 40r, 44r, 73v, 49v, 51r e v).

tetto piramidale. Molte sono anche le chiese che devono adeguare gli arredi sacri e i paramenti liturgici e dotarsi di pianete, con manipolo e stola, con i colori liturgici (bianco, rosso e violaceo). Camaiani ferma la sua attenzione anche sulle sacrestie e sui cimiteri; in alcuni casi, come a Colcello, è costretto a verificare che spesso gli annessi della canonica sono utilizzati come luogo di ritrovo per feste e banchetti; da qui l'ordine di distruggere focolari e altre suppellettili, considerate mondane; anche le sepolture non sempre sono realizzate in modo corretto, le tombe non hanno la necessaria profondità e scatta il divieto di sepoltura²¹. Consapevole della povertà della diocesi Pietro Camaiani, almeno in questo caso, sembra preferire una linea morbida che comunque non rinuncia a distinguere nettamente tra sacro e profano, a sottolineare la specificità del luogo di culto, dove non era più lecito avere comportamenti mondani²². Naturalmente questo profilo doveva essere approfondito da un'azione di forte disciplinamento del clero; in questa fase l'attenzione del visitatore si concentra soprattutto sugli aspetti "negativi", cioè di censura della condotta, mentre sullo sfondo rimane la proposta di un modello inequivocabile di comportamento, di autodisciplinamento, che sarà invece uno degli obiettivi primari del sinodo del vescovo Antonio Maria Graziani, del 1595. Spesso, nelle indagini sulla situazione del clero nelle diocesi italiane nell'età pre-tridentina, ci si è limitati a fornire una serie di documenti sulla sua inadeguatezza culturale e morale, valutando così, cultura e condizioni morali, con il metro del cattolicesimo tridentino. Anche nella diocesi di Amelia il visitatore, esaminando i quarantotto chierici, rileva situazioni ormai giudicate intollerabili: sacerdoti che a malapena sanno leggere, che non comprendono il significato delle Sacre Scritture, che non rispettano l'obbligo di residenza e convivono con i familiari o con la perpetua, che non dimostrano nessuna familiarità con il nuovo messale o con i riti di amministrazione dei sacramenti²³. Nel complesso emerge una situazione molto condizionata dall'età, nel senso che è il clero più anziano, quello che avrebbe dovuto compiere una rapida riconversione culturale, ad accumulare le maggiori lacune e a presentarsi all'esame del visitatore assolutamente inidoneo, mentre tra i più giovani sembra già avviato un processo di formazione direttamente mirata alla preparazione spirituale, liturgica e pastorale secondo il modello tridentino²⁴. Un'osservazio-

²¹ *Ivi*, cc. 2v-4r, 5r-6v, 9r-10r, 10v-12r, 13v-16r, 21v-22v, 39r-41r, 43v-46r.

²² Per le chiese di Sant'Agata, San Martino, San Giovanni Evangelista di Coltello, San Valentino, San Simeone a Torchiano, San Giovanni e Santa Maria dell'Olmo, ordina che il pavimento in terra battuta venga rifatto in mattoni o in pietra; per quelle di Sant'Agata, San Martino, San Concordio, San Giovanni di Torchiano, Santa Maria di Lugnano, Santa Maria di Porta di Amelia, San Lorenzo di Urticheto di Amelia e Santa Maria di Publica, ordina anche la tinteggiatura delle pareti, rovinata dall'umidità. Una situazione particolare è registrata in una chiesa di Amelia dove ordina di rimuovere immediatamente una scala che dava accesso a un fienile (*ivi*, cc. 4v, 5r-6v, 29v-32r, 34r-37r, 46v-48r, 55v, 56v-57r, 72rv, 74v-75r).

²³ *Ivi*, cc. 104v-125v

²⁴ Per Camaiani, in quella diocesi, il modello sacerdotale era incarnato da don Ottavio Fratini, parroco di Santa Maria dell'Olmo, che, sebbene giovane di età, sostenne l'esame del visitatore «ut nullus inter omnes examinatos clericos melius ac rectius satisfecerit» (*ivi*, cc. 122rv).

ne, questa, che rimanda direttamente alla funzione dei seminari, ma che nella realtà di Amelia, considerato che la fondazione della scuola avverrà solo alla fine del Settecento, ripropone piuttosto il ruolo che ebbero nella elevazione culturale del clero post-tridentino processi individuali, spesso sollecitati dalla consapevolezza di appartenenza cetuale, caratterizzati dall'adesione pubblica e stabile a uno stato di perfezione in conformità alla volontà dei pastori e alle disposizioni emanate nei sinodi²⁵. Anche nella diocesi di Amelia, l'ambito nel quale il disciplinamento tridentino si rivelò particolarmente fragile fu il controllo dei monasteri femminili; la volontà della chiesa tridentina di ritornare alla disciplina regolare dei movimenti di riforma del Quattrocento e del primo Cinquecento, manifestata attraverso un'azione di repressione degli abusi, fu accompagnata dal progetto di trasformare i monasteri in luoghi protetti e isolati. Al termine della visita Camaiani emana una serie di provvedimenti finalizzati a vietare alle monache il colloquio alla grata, anche con parenti di primo grado, a limitare l'accesso ai monasteri, anche ai sacerdoti, a stabilire criteri severi per la scelta dei cappellani, preferendo soggetti di età matura, scelti per vita, costumi e scienza; regolamenta, infine, il tipo di grate e di chiusura delle finestre²⁶. Ma il problema principale dei monasteri femminili restava la quasi assoluta mancanza di redditi stabili: prima di Trento la politica dei «monasteri aperti» aveva permesso alle monache di inventare, spesso giorno per giorno, mille artifici per sopravvivere²⁷; adesso gli interventi volti a ottenere l'osservanza rigida della clausura, accompagnati dal divieto di lavoro e di questua, portavano alla miseria e rendevano difficile la scelta cosciente di una vita sacrificata e miserevole, soprattutto da parte delle ragazze che erano state collocate in convento per ragioni di famiglia. Le misure proposte dal visitatore, soprattutto quelle che stabilivano per ogni monastero un numero di presenze rapportato ai redditi stabili, trovarono resistenze anche all'interno della comunità civile e il vescovo Lazzari non le attuò. Vent'anni dopo, il vescovo Graziani, sarà costretto a prendere atto delle peggiorate condizioni economiche dei monasteri della sua diocesi e a imporre il pagamento di una tassa per il vitto ricevuto dalle educande²⁸. Altro ambiente che risultò difficile da governare e disciplinare fu quello delle confraternite; nel complesso il giudizio del visitatore sul ricco e variegato mondo confraternale amerino è poco consolante: dieci sono le compagnie presenti in città e ben qua-

²⁵ Si tratta di un tema assai interessante e poco approfondito, per esempio mediante indagini sulle istituzioni alternative quali collegi per chierici, istituzioni private, sollevato da G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1995, p. 73.

²⁶ *Visita Camaiani*, cc. 83r-100v.

²⁷ Assai diffusa, anche nella diocesi amerina, era la consuetudine, da parte dei monasteri, di vendere all'esterno il pane prodotto nel monastero; un'usanza che venne severamente interdetta dal visitatore (*ivi*, cc. 96r-100v). In altre realtà dell'Umbria lo stesso visitatore accertò fatti assai più gravi, come l'esercizio clandestino di pratiche usuraie (cfr. A. BUONCRISTIANI, *La diocesi di Foligno*, cit., p. 144).

²⁸ G. MAGHERINI GRAZIANI, *Relazione*, cit., pp. 142 e 146-147.

rantacinque nel territorio; alcune non possiedono un oratorio e molti confratelli, annota Camaiani, sono iscritti «potius ab ostentationem quam aedificationem»²⁹. Un numero troppo elevato e tale da suggerire al visitatore una complessa opera di razionalizzazione e di rinnovamento che prevedeva la riduzione delle compagnie che affondavano le loro radici nella tradizione medievale e un incremento della presenza delle Compagnie eucaristiche del SS. Sacramento. Fu, infatti, la massiccia presenza di confraternite disciplinate a suscitare le maggiori preoccupazioni: il visitatore prese atto che in esse, in particolare durante i riti della settimana santa, i funerali dei confratri, le processioni o i festeggiamenti dei santi patroni, si manifestava prepotentemente una volontà laicale di gestire il sacro secondo una mentalità paraliturgica, si rivelava un desiderio di affermare spazi di autonomia, si rendevano pubbliche una pluralità di esperienze difficilmente riconducibili alla gerarchia ecclesiastica. Diffusa, a quanto sembra, era anche la consuetudine, in occasione delle riunioni, di incaricare uno dei confratelli di spiegare la parola divina. Camaiani vietò alcuni dei tradizionali riti, soprattutto se alla fine producevano deviazioni o alterazioni delle funzioni sacre in motivi di allegria e di divertimento e ordinò di sottoporre a rigido esame i confratelli che erano soliti predicare, «cum facilis posset errari in similibus conventiculis privatisque congregationibus laicorum»³⁰. In conclusione, anche nella diocesi di Amelia, come nel resto dell'Umbria, sembra prevalere una linea "conciliante" nell'applicazione dei decreti tridentini, una linea in grado di contemperare l'esigenza di difesa di assetti ed equilibri locali con gli inviti pressanti della Curia agli ordinari diocesani di ossequio alle direttive conciliari. Dopo la visita del Camaiani, il vescovo Giovanni Lazzari non appare attivamente impegnato nell'applicazione dei dettami tridentini; la sua capacità innovativa fu piuttosto debole tanto che non riuscì a convocare il sinodo, come invece aveva auspicato il visitatore. Le condizioni reali della diocesi, probabilmente, vanificarono qualsiasi tentativo di riforma e la povertà della mensa vescovile e degli altri uffici ecclesiastici non fu in grado di sostenere le dotazioni necessarie per erigere il seminario, per avviare le scuole della dottrina cristiana, per tutelare i bisogni della fasce più indigenti. Si deve attendere l'arrivo nella diocesi del vescovo Antonio Maria Graziani, quasi vent'anni dopo la stagione dei visitatori apostolici, per mettere in atto quelle linee di riforma delle istituzioni ecclesiastiche e di disciplinamento sociale che con tanta energia Pietro Camaiani aveva desiderato per uniformare le pratiche religiose e i rituali sociali della diocesi agli schemi tridentini. Nato a Sansepolcro nel 1537 il Graziani fu, dal 1573, segretario della nunziatura pontificia in Polonia, collaboratore della Segreteria di Stato durante il pontificato di Sisto V e, successivamente, nel 1592, nominato vescovo di Amelia. Il nuovo incarico non gli impedì, tuttavia, di assumere responsabilità in attività non strettamente pastorali e, soprattutto, da svolgere lontano dalla diocesi; a conferma del fatto che, ancora alla fine del Cinquecento, il

²⁹ *Visita Camaiani*, cc. 65v-66r.

³⁰ *Ivi*, cc. 66r-67r.

problema della residenza, a lungo discusso al Concilio, non era del tutto risolto. Nel 1595 fu impegnato in missioni diplomatiche a Urbino, Ferrara, Mantova e Torino, al fine di promuovere una lega antiturca; dal 1596 al 1598 fu nunzio a Venezia, per poi ritornare ad Amelia dove morì nel 1611³¹. Nonostante le prolungate assenze dalla diocesi molto intensa fu la sua attività riformatrice che si concentrò sul disciplinamento del clero, attraverso riunioni mensili dei parroci della città e della diocesi, nonché sull'adeguamento dei luoghi sacri e delle suppellettili alle regole tridentine; istituì la prebenda penitenziale in cattedrale, definì il calendario diocesano, con l'inserimento delle feste dei santi patroni, dotò la cattedrale e le chiese parrocchiali di nuove acquasantiere, di nuovi tabernacoli e di nuovi paramenti liturgici. Tutta questa imponente azione trovava fondamento nei decreti del visitatore apostolico e venne codificata dagli atti del sinodo diocesano, indetto e celebrato nel 1595³². Si tratta del primo sinodo post-tridentino della diocesi e si compone di 1.113 capitoli; il più delle volte le disposizioni risultano una semplice traduzione dei decreti del Concilio ma, nella generale univocità, esistono alcune diversità che riguardano in particolare il tema della disciplina del clero, particolarmente delicato in una diocesi che non aveva ancora un seminario, e le disposizioni sull'amministrazione dei sacramenti, in una realtà nella quale spesso le pratiche religiose tendevano a confondersi con cerimonie e formule paraliturgiche. Al disciplinamento del clero il sinodo dedica quasi cento capitoli che insistono sulla dignità dell'ordine, sui doveri del sacerdote, sul numero degli ordini (*ostiarius, lector, esorcista, acolitus, subdiaconus, diaconus, sacerdos*)³³; meticolose risultano le istruzioni sulle qualità morali e fisiche dei candidati al sacerdozio, sull'età giusta per conferire gli ordini³⁴. Non essendo ancora stato istituito il seminario Graziani affida ai parroci la for-

³¹ C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, Monasterii 1923, vol. III, p. 106; E. AGNOLETTI, *Personaggi di Sansepolcro*, Sansepolcro, Arti, 1986; M. MARSILI, *La ripresa della guerra contro l'infedele e le trattative per la lega antiturca nei dispacci di monsignor Antonio Maria Graziani, nunzio apostolico a Venezia (1596-1598)*, in «Atti e Memorie della Società Dalmata di Storia Patria», 15 (1992), pp. 69-95.

³² *Synodus dioecesana Amerina ab Antonio Maria Gratiani episcopo habita 1595. Editio secunda cui accessit vita eiusdem*, Romae 1792. I capitoli sinodali sono preceduti da una presentazione della vita del vescovo Graziani e dalla lettera di indizione indirizzata a Papa Clemente VIII. Agli atti segue una presentazione della vita dei santi di Amelia, cominciando con Santa Firmina, vergine e martire, e San Olimpiade, compatrono della diocesi. Segue la storia del ritrovamento e della traslazione del corpo di questi santi e infine vengono aggiunte le vite di San Secondo martire e di San Imerio vescovo e confessore. Nel volume *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa 1534-1878*, a cura di S. Danadro, Città del Vaticano 1960, n. 335, ne vengono segnalate n. 11 copie.

³³ *Synodus dioecesana*, cit., cap. 185-189.

³⁴ L'età di coloro ammessi alla prima tonsura non doveva essere inferiore ai 7 anni; per l'ammissione all'accolitato l'età minima era 12 anni; per il suddiaconato 22 anni; per il diaconato 23 e infine per il presbiterato 24 anni (*ivi*, cap. 207, 209, 211, 215). Ai chierici era inoltre richiesto di mantenere il taglio dei capelli corto, di avere mani lavate, di usare cotte lavate, nonché di calzare sempre scarpe pulite (*ivi*, cap. 343-344).

mazione dei giovani che volevano intraprendere la vita clericale e provvede a istituire, secondo le costituzioni tridentine, una commissione di otto membri deputati a verificare la preparazione, la dottrina e la condotta di vita dei candidati agli ordini minori o a quelli maggiori³⁵. Se il visitatore, vent'anni prima, aveva rimarcato soprattutto le carenze culturali e gli aspetti negativi del clero diocesano, nel sinodo il vescovo Graziani, specialmente per il clero in cura d'anime, delinea un modello "positivo" e indica i tratti fondamentali del portamento esteriore, del regime di vita dei chierici. Al centro viene messo il concetto di residenza e un nuovo rapporto tra il sacerdote e la parrocchia: non solo sono dettagliatamente descritte anche le modalità di ingresso in parrocchia, ma si insiste sul forte legame che si deve instaurare tra il parroco e i fedeli, evitando di assumere incarichi che lo distraggano dalla sua principale missione che è quella di guidare moralmente i parrocchiani, soccorrere i poveri, correggere i vizi e mantenere tra loro la pace e la concordia. Nel contatto con i fedeli il sacerdote deve essere padre amoroso ma deve altresì evitare di essere coinvolto in pratiche profane, giochi, convivi, passeggi, che non paleserebbero la differenza e la superiorità dello stato clericale. Anche in periferia, dunque, il progetto tridentino, pur tra frequenti battute di arresto, trovò compimento definendo una tipologia "sacerdotale" che legava inscindibilmente il parroco alla comunità. Un'identità che adattandosi alle trasformazioni imposte dalla storia ha caratterizzato il clero come guida religiosa e civile delle comunità, punto di riferimento anche per una società attraversata da turbinose propensioni alla secolarizzazione³⁶.

³⁵ *Ivi*, cap. 230-251. La commissione era composta dal vicario generale, dal priore, arcidiacono e preposto della cattedrale, da due canonici, da un Padre dell'ordine agostiniano e da uno dell'ordine francescano.

³⁶ Una rapida ma efficace sintesi dell'evoluzione della figura del parroco dal XVI secolo a oggi in: P. COZZO, *Andate in pace. Parroci e parrocchie in Italia dal Concilio di Trento a papa Francesco*, Roma, Carocci Editore, 2014.

